

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Qumranin liike ilman Qumrania : Qumranin sääntötekstien uskonnolliset yhteisöt

Jokiranta, Jutta

2013

---

Jokiranta , J 2013 , ' Qumranin liike ilman Qumrania : Qumranin sääntötekstien uskonnolliset yhteisöt ' , Teologinen Aikakauskirja , Nro 3 , Sivut 210-223 .

---

<http://hdl.handle.net/10138/156554>

---

submittedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# Qumranin liike ilman Qumrania

Qumranin sääntötekstien uskonnolliset yhteisöt

Jutta Jokiranta

## JOHDANTO

Mikä on Qumranin yhteisö? Nimityksellä on usein tarkoitettu yhteisöä, joka asui Kuolleenmeren rannalla Qumranin rakennuksissa ja mahdollisesti luolissa. Asutusrauniot ovat yhä suosittu vierailukohde (Khirbet Qumran). Tämä yhteisö ei ole kuitenkaan nykyäskäytännön mukaan sama asia kuin Qumranin tekstien kirjoittajat.

Qumranin käsikirjoitukset löydettiin 1940- ja 50-luvuilla Qumranin yhdestätoista luolasta (1Q–11Q). Yhtäkään käsikirjoitusta ei löydetty raunioista. Tekstilöydöt yhdistettiin kuitenkin varhain luolien lähellä sijaitseviin Qumranin raunioihin, ja tekstien kirjoittajat samastettiin varhaisessa tutkimuksessa Qumranin yhteisöön. Tekstien kirjoittajista puhuminen on nykytutkimuksessa paljon hankalampaa. *Qumranin* yhteisöstä puhuminen on harhaanjohtavaa, sillä monet käsikirjoitukset oli todennäköisesti vain tuotu Qumranin luoliin piiloon. Emme tiedä tarkalleen, mitkä tekstit puhuvat Khirbet Qumranilla asuneesta joukosta (jos mitkään). Pitäisikö rauniot ja tekstit pitää tiukasti erillään?<sup>1</sup> Lisäksi: onko Qumranin *yhteisö* (yksikössä) lainkaan oikeutettu nimitys tekstien kirjoittajille, kun tekstikokoelmalla on selvästi lukuisa joukko kirjoittajia, ja tekstit ovat eri-ikäisiä? Miksi sitten tulisi kutsua tekstien taustayhteisöä tai -yhteisöjä?

Tässä artikkelissa tarkastelen viimeaikaisia muutoksia Qumranin tekstien taustayhteisöjen tutkimuksessa. Millaisina nykyään nähdään ne uskonnolliset yhteisöt, jotka selvimminkin piirtyvät esiin Qumranin sääntöteksteistä? Mikä olisi kuvaavin nimitys näille yhteisöille? Mitkä ovat tutkimuksen keskeisiä kiistakysymyksiä? Tarkastelen tässä sääntötekstejä erillään Qumranin raunioista, sillä Qumranin arkeologia vaatisi oman käsittelynsä.<sup>2</sup> Argumentoin sen puolesta, että Qumranin sääntötekstien edustamat uskonnolliset ryhmät vaikuttivat etenkin pienryhmätoimintansa kautta ja kuuluivat sosiologisesti katsoen uskonnolliseen *liikkeeseen* (erotuksena uskonnollisesta *instituutiosta*), joka pyrki saamaan aikaan muutosta ympäristössään sen sijaan että olisi mukautunut ympäristönsä muutoksiin. Usein tällaisia liikkeitä tavataan kutsua uskontososiologiassa myös lahoiksi tai lahkoliikkeiksi. Qumran-tutkimuksessa pitkään vallalla ollut käsitys eristyneestä ja marginaalisesta lahkosta on kuitenkin syytä murtaa. Tavoitteena ei ole marginaalisen nostaminen keskiöön itseisarvona, vaan tekstiaineiston tarkempi vertailu ja aiempien oletusten arvioiminen tuoreemmin julkaistun aineiston valossa. Lyhyt katsaus tutkimushistoriaan valaisee uudemman tutkimuksen kysymyksenasettelua.

## TEKSTITUTKIMUKSEN HISTORIA PÄHKINÄNKUORESSA: LUOLAT 1 JA 4

<sup>1</sup> Tilannetta voi verrata Nag Hammadin tekstilöytöihin: Egyptin Nag Hammadin läheltä löydettiin koptinkielisiä tekstejä, ja löytöpaikan lähellä on useita varhaiskristillisiä luostareita, ks. Dunderberg and Marjanen 2005, 13–16. Tekstien ja luostareiden suhde on epäselvä. Vaikka tekstien omistajina ja kätkijöinä pidettäisiin luostarien asukkaita, näitä asukkaita ei Nag Hammadin tekstien tutkimuksessa nimetty ”Nag Hammadin yhteisöksi”, sillä asukkaiden tiedettiin kuuluvan Pakhomiuksen sääntökuntaan. Qumranin tapauksessa niin löydettyjen tekstien, oletettujen raunioiden asukkaiden kuin tekstin taustayhteisöjenkin nimityksessä on aina nykyinen paikannimi Qumran, vaikka kaikilla tekstien kirjoittajilla ja teksteillä ei välttämättä ollut mitään tekemistä paikan kanssa.

<sup>2</sup> Qumranin arkeologiasta, ks. Saukkonen 2009 ja sen kirjallisuus.

Qumran-tutkimuksen historiaa voisi retrospektiivisesti kuvata kahden löytöluolan kamppailuksi tutkijoiden huomiosta.<sup>3</sup> Luola 1 löydettiin nimensä mukaisesti ensimmäisenä. Sieltä löytyneet käsikirjoitukset olivat poikkeuksellisen hyvin säilyneitä.<sup>4</sup> Löytöihin kuului ainutlaatuinen teksti, niin kutsuttu Yhdyskuntasääntö, joka kertoi luostarimaisen yhteisön elämästä – tai näin luultiin. Tämän teoksen nähtiin kertovan aiemmin tuntemattomasta lahkosta, jolla kuitenkin oli niin paljon yhteisiä piirteitä antiikin lähteiden kuvaamien essealaisien kanssa,<sup>5</sup> että useat tutkijat pitivät sitäkin essealaisena. Muita löydettyjä käsikirjoituksia pidettiin tämän lahkon kirjastona. Kaikki tekstit olivat siten lahkon tekstejä. Luolan 1 tekstien joukossa oli muun muassa Habakukin kommentaari (pešer), jossa selitettiin lahkon kohtaloa ja alkuperää. Tästä tekstistä kävi ilmi, näin uskottiin, että lahkon opettaja oli Vanhurskauden opettaja, jota vainosi Paha pappi, todennäköisesti siis Jerusalemin temppelin ylipappi ja hallitsija. Lahkolla oli näin ollen johtaja ja syy erota Jerusalemin yhteisöstä.

Luola 4 löydettiin vasta vuonna 1952. Luola kätki sisäänsä suurimman määrän käsikirjoituspalasia: yli 600 käsikirjoituksen jäänteet koko kirjaston noin 900 käsikirjoituksesta. Valitettavasti jäänteet ovat säilyneet huonosti ja usein pieninä palasina. Tutkijoilta kesti monta vuosikymmentä julkaista nämä käsikirjoitukset.<sup>6</sup> Luolan 4 käsikirjoitusten tutkimuksessa on nyt 2000-luvulla asetettu kyseenalaiseksi monta aiemmin itsestään selvänä pidettyä oletusta. Yhdyskuntasäännöstä paljastui useita erilaisia versioita, joten teos ei sellaisenaan ole peräisin yhdeltä yhteisöltä. Se ei myöskään nykytutkimuksen mukaan edusta askeettista luostariyhteisöä eikä välttämättä ollut eristyneen lahkon teksti. Yhdyskuntasääntö ei välttämättä edes ollut Qumranissa asuneen ryhmän teksti. Yhdyskuntasääntö ei puhu mitään Vanhurskauden opettajasta, eikä tämä hahmo ole tekstien mukaan uskonnollisen yhteisön (ainoa) perustaja, vaikka mallihahmo olisikin. Pešerkirjoitukset ovat ainutlaatuinen joukko melko myöhäisiä kirjoituksia, jotka eivät välttämättä anna tarkkaa tai täyttä kuvaa liikkeen varhaisvaiheesta. Sääntötekstien joukkoon kuuluu muitakin tekstejä kuin Yhdyskuntasääntö, ja näissä laintulkinnan rooli on paljon keskeisempi. Kaikki tekstit eivät ole lahkon omia kirjoituksia.

Luolan 4 tutkimustulosten hyödyntäminen eri kysymyksiin on vielä kesken. Koko kirjaston moninaisuuden ja yhtenäisyyden huomioonottaminen on tärkeää, mutta ei helppoa. Seuraavassa käsittelen *sääntötekstien* tutkimuksen uusinta antia tutkimukselle. Sääntöteksteillä tarkoitan tässä yhteydessä sellaisia teoksia, jotka selvästi säätelevät jollakin tavalla uskonnollisen liikkeen jäsenten elämää ja puhuvat näistä jäsenistä: Yhdyskuntasääntö (S), Damaskon kirja (D), Seurakuntasääntö (1QSa).<sup>7</sup> Nämä tekstit ovat selvintä todistusaineistoa organisoituneen ja omalakisien uskonnollisen

<sup>3</sup> Muista luolista on yleisesti ottaen löydetty paljon vähemmän ja huonommin säilyneitä käsikirjoituksia, joitain poikkeuksia lukuun ottamatta (esim. Temppelikäärö 11QT), joten tutkimushistorian kannalta merkittävimmät luolat ovat luolat 1 ja 4. Tuore teos tutkimushistoriasta, ks. Dimant and Kottsieper 2012.

<sup>4</sup> Ensimmäiset seitsemän käsikirjoitukset olivat Yhdyskuntasääntö (1QS), Jesajan käärot (1QIsa<sup>a,b</sup>), Habakukin pešer (1QpHab), Genesis-apokryfi (1QapGen), Sotakäärö (1QM) ja Hymnien kirja (1QH).

<sup>5</sup> Erityisesti Josefuksen kuvaukset kohdissa *J.W.* 8.119–161; *Ant.* 18.18–22, Filonin kuvaus *Quod Omnis Probus Liber Sit* 75–91 ja Pliniuksen maininta essealaisista Ein Genin lähistöllä Kuolleenmeren rannalla (*Naturalis Historia* 5.73).

<sup>6</sup> Löytö- ja julkaisuhistoriasta ks. Jokiranta 2009a, 17–39. Raija Sollamon (1991) toimittama ensimmäinen suomenkielinen käännöskokoelma Qumranin teksteistä julkaistiin vaiheessa, jossa luolan 4 tekstit olivat vasta tulossa julkisiksi. Vuoden 1997 laajennetussa käännöskokoelmassa (Sollamo 1997) suuri osa luolan 4 teksteistä oli jo julkaistu, mutta niiden täyttä antia tutkimukselle oltiin vasta löytämässä. Tulossa olevassa laajennetussa käännöskokoelmassa pyritään tuomaan suuren yleisön nähtäväksi lisää tekstiesimerkkejä myös luolan 4 käsikirjoituksista.

<sup>7</sup> Sääntöteksti on lisäksi lyhyt käsikirjoitus 4Q265, jossa on sekä sääntöjä että laintulkintaa. Sääntöjen joukkoon voisi lukea kuuluvaksi kaikenlaisen laintulkinnan, jota jäsenten odotettiin seuraavan, mutta lakiteksteissä kohderyhmä ei aina ole yhtä selvä (esim. Temppelikäärö tai monet puhtauslakeja sisältävät tekstit). Tooran määräyksiä -niminen teos (4QMMT) on merkittävä teksti, jossa kerrotaan lain oikeasta tulkinnasta, mutta siinä me-, he- ja te/sinä-viittaussuhteet jäävät tekstissä itsessään pitkälti määrittelemättä, ks. Weissenberg 2009, 134–

ryhmän tutkimiselle. Sääntötekstit nousivat keskeiseksi tutkimuskohteeksi 1990-luvulta alkaen, kun myös neljännen luolan tekstit tulivat laajemmin julkisiksi ja julkaistuiksi. Otan esimerkkejä keskeisistä tutkimuskysymyksistä, jotka kaikki yhdessä antavat perusteita sille, että Qumranin tekstien taustayhteisöjä tulee tarkastella yksittäisen lahkon (tai lahko/essealaiset -asetelman) sijasta laajempänä uskonnollisena liikkeenä.

## OLIKO LIIKKEESSÄ PERHEITÄ?

Kahden sääntötekstin perusteella liikkeeseen selvästi kuului perheitä. Kuuluisin on Damaskon kirja (CD), jossa puhutaan myös naisista ja lapsista ja perheiden elämästä (esim. CD V, 6–11; VII,6–9; XII,1). Seurakuntasääntö (1QSa) on käsikirjoitus, joka oli samassa käsikirjoitusrullassa kuin Yhdyskuntasääntö (1QS). Koska Seurakuntasäännössä puhutaan messiaanisesta aterista, teosta on usein pidetty lopunajalliseen, tulevaan yhteisöön viittaavana, ja tämän vuoksi se on myös jäänyt vähemmälle huomiolle. Teoksessa kuitenkin puhutaan näkyvästi perheistä: kaikki, naisia ja lapsia myöten, oli koottava kuulemaan liiton asetukset (1QSa I,4–5) ja myös naisella oli todistajan asema (I,11), vaikka johtotehtävät koskivatkin miehiä. Yhdyskuntasäännössä puolestaan ei mainita lainkaan perheitä, minkä vuoksi se on usein yhdistetty Josefuksen kuvaamaan essealaisten selibaattiyhteisöön (ks. tästä Hanna Tervanotkon artikkeli). Mutta teoksessa ei myöskään millään tavalla kielletä tai väheksytä avioliittoa, vaan ennemmin päinvastoin: lukuisia jälkeläisiä pidetään luvattuna siunauksena (1QS III,7). Uuden näkökulman keskusteluun on tuonut Alexei Sivertsev, jonka mukaan Yhdyskuntasääntö ei ole suoraa evidenssiä selibaatin puolesta mutta ainakin se tarjosi mahdollisuuden selibaatti-ihanteen kehittymiselle: teos ei puhu pyhyiden toteutumisesta perheen piirissä samalla tavalla kuin Damaskon kirja.<sup>8</sup> Damaskon kirjassa perheet ovat selvästi osa uskonnollista maailmaa.

## MITEN LIIKE SYNTYI: DAMASKON KIRJAN TUTKIMUS

Damaskon kirja on Qumranin sääntötekstien joukossa poikkeus, sillä siitä tunnettiin ennestään kaksi keskiaikaista käsikirjoitusta (CD A ja CD B).<sup>9</sup> Tämän teoksen tutkimuksessa neljännen luolan rinnakkaiskopiot (4QD<sup>a-h</sup> [4Q266–273])<sup>10</sup> osoittavat, että teoksella on ensisijassa ollut laintulkinnallinen luonne: kopiot sisältävät paljon enemmän lakimateriaalia kuin keskiaikaiset käsikirjoitukset. Teos on perinteisesti jaettu kahteen osaan: kehoitusosaan ja lakiosaan. Varhainen tutkimus oli keskittynyt kehoitusosaan ja sen näkemykseen Israelin historiasta ja Jumalan säästämästä jäännöksestä.<sup>11</sup> Charlotte Hempelin tutkimus lakiosan tekstihistoriasta toi uusia puolia tutkimukseen.<sup>12</sup> Hempel jakoi lakiosan karkeasti kahteen pääkerrostumaan sen mukaan, millainen niiden kohdeyleisö, sanasto ja lakien muotoilu on: toiset lait (*halakha*) oli tarkoitettu (ainakin teoriassa) yleisesti noudatettaviksi, kun taas ”yhteisöllinen laki” oli suunnattu suppeammalle, organisoituneelle yhteisölle. Näin ollen teos edustaa laajempaa juutalaista laintulkintaa ja on sen perillinen tai välittäjä, vaikka lopullinen Damaskon kirjan muoto edellytti lakien noudattamista erityisessä liikkeessä. Fokuksen siirtyminen liikkeen laintulkintaan on asettanut kyseenalaiseksi myös aiemman oletuksen

41. Sääntöteksteihin voisi lukea myös kuuluvaksi tekstejä, joissa käytetään heprean termiä *serekh*, sääntö, mutta esimerkiksi Sotakäärö (”Sodan sääntö”, 1QM) sisältää kuvauksen jäsenten lopunajallisesta sodankäynnistä eikä niinkään arkielämästä, ellei sitten tällainen sodankäynnin harjoittelu kuulunut jäsenten elämään. Tekstien luokittelu on aina monitahoista, eikä sääntötekstienkään luokka ole yksiselitteinen.

<sup>8</sup> Sivertsev 2005.

<sup>9</sup> Lyhenne CD tulee sanoista *Cairo Damascus*, sillä käsikirjoitukset kuuluvat Kairon synagogan varastosta löydettyyn kokoelmaan.

<sup>10</sup> Baumgarten 1996.

<sup>11</sup> Esim. Davies 1983.

<sup>12</sup> Hempel 1998.

liikkeen synnystä. Nykyisin liikkeen alkuperän katsotaan olevan laajemmissa laintulkinnan kiistoissa, ei esimerkiksi kysymyksessä Jerusalemin pappien syntyperästä tai yksinomaan oikeasta kalenterista.<sup>13</sup>

## MITEN LIIKE MUUTTUI: YHDYSKUNTASÄÄNNÖN TUTKIMUS

Yhdyskuntasäännön tulkinnan kannalta keskeistä on ymmärtää olemassa olevien käsikirjoitusten keskinäinen suhde. Tämäkin teos on säilynyt kymmenenä käsikirjoituskopiona (1QS, 4QS<sup>a-j</sup>, 5QS [4Q255–264, 5Q11]).<sup>14</sup> Näistä varhaisimpia on parhaiten säilynyt, ensimmäisen luolan kopio 1QS (100–75 eKr.). Myöhempiä käsikirjoituksia ovat sen sijaan esimerkiksi neljännestä luolasta löydetty kaksi käsikirjoitusta, 4QS<sup>b,d</sup> (50/30–1 eKr.), joiden tekstimuoto on käsikirjoitusta 1QS lyhyempi.

Uranuurtaja kansainvälisessä tutkimuksessa oli Sarianna Metson väitöskirja, jossa jäljitettiin Yhdyskuntasäännön tekstihistoriaa kaikkien kopioiden (ns. rinnakkaiskäsikirjoitusten) perusteella.<sup>15</sup> Metso päätyi esittämään kehityskaaren, jonka mukaan myöhemmät, mutta lyhyempää tekstimuotoa edustavat neljänneden luolan käsikirjoitukset (4QS<sup>b,d,e</sup>) edustavat *varhaisempia* tekstimuotoja Yhdyskuntasäännöstä. Paremmin säilynyt 1QS on siten tekstimuodoltaan (vaikka ei käsikirjoitusiältään!) myöhempi, enemmän toimitettu versio samasta teoksesta. Käsikirjoitus 1QS olisi siten teoksen pisin tunnettu tekstimuoto, mutta samalla se on säilyneistä kopioista toiseksi vanhin (käsikirjoitus 4QS<sup>a</sup> ajoitetaan vähän tätä ennen). Teorialle on selkeät perusteet: 1QS sisältää esimerkiksi raamatunsitaatteja ja laajentavia kommentteja, jotka ovat irrallisia vahvistuksia esitetyille argumenteille. Teksti on täysin ymmärrettävää ilman niitä – täsmälleen kuten lyhyemmät versiot osoittavat.<sup>16</sup>

Hyvin monet tutkijat ovat seuranneet Metsoa. Haastamatta näkemys ei kuitenkaan ole jäänyt, sillä virallisen tekstiedition tehnyt Philip Alexander on päinvastaista mieltä: määritettäessä eri tekstimuotojen järjestystä on otettava lähtökohdaksi kunkin käsikirjoituksen ikä.<sup>17</sup> Siten myöhempi lyhyet käsikirjoitukset olisivat myös myöhempiä versioita pidemmästä Yhdyskuntasäännöstä. Tämä tarkoittaisi sitä, että jostain syystä varsin myöhään (ensimmäisen vuosisadan lopulla eKr.) joku kirjuri näki tarpeelliseksi laatia Yhdyskuntasäännöstä lyhyempiä versioita.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Esim. Collins 2009b, 46–51 argumentoi sitä vastaan, että ei-sadokilainen ylipappisuus olisi ollut syy eroon temppelistä.

<sup>14</sup> Kätevä ja ajantasainen johdatus näihin teksteihin ks. Metso 2007.

<sup>15</sup> Metso 1997. Ks. myös aikaisemmat tutkijat (esim. Josef Milik ja Geza Vermes), joiden työhön Metso osaltaan tukeutuu.

<sup>16</sup> Tekstihistoria on yksittäisiä tekstilisäyksiä monimutkaisempi. Yhdyskuntasääntö sisältää myös kokonaisia tekstijaksoja, jotka näyttävät tulleen liitettyksi mukaan eri vaiheissa. Esimerkiksi 4QS<sup>d</sup> ei sisällä lainkaan materiaalia, joka vastaisi 1QS:n palstoja I–IV, vaan tämän käsikirjoituksen alku vastaa 1QS:n palstaa V. Kuuluisaksi tullut ”kahden hengen oppi” (1QS III,13–IV,26) ei siten ole niin yleinen ja vallitseva osa qumranilaista teologiaa kuin on usein ajateltu. Toinen keskeinen esimerkki on käsikirjoitus 4QS<sup>e</sup>, jossa ei ole paralleelia kohdalle 1QS VIII,15–IX,11 (sääntöjä luopuneista; Aaronin pojilla keskeinen auktoriteetti; maininta profeetasta ja Aaronin ja Israelin messiaista) ja joka sisältää loppuhymnin (1QS X–XI) sijaan kalenterijakson papillisista temppelivuoroista (*Otot*). Käsikirjoituksista, ks. Metso 2007, 2–6.

<sup>17</sup> Alexander and Vermes 1998.

<sup>18</sup> Kolmas vaihtoehto on teoriassa, että lyhyemmät käsikirjoitukset olisivat syntyneet vahingossa, kopiointivirheiden seurauksena. Tätäkin on ehdotettu 4QS<sup>e</sup>:n osalta (ks. kirjallisuus Hempel 2009, 377), mutta ainakaan 4QS<sup>b,d</sup>:n osalta selitys ei uskottava – vaikka jotkut lukutapaerot johtuisivat kopiointivirheistä, kaikki eivät. Varteenotettava mahdollisuus on myös aina, että sekä lyhyemmät että pitemmät käsikirjoitukset seuraavat jotain yhteistä lähdettä, jota ne laajentavat, mutta omalla tavallaan.

Kummallakin teorialla on suoria liittymäkohtia siihen, miten teoksen taustayhteisön katsotaan muuttuneen. Yksi keskeinen esimerkkikohta tässä keskustelussa on 1QS:n viidennen palstan alku ja sen vaihtoehtoiset lukutavat:

4QS <sup>d</sup> 1 1–2 // 4QS <sup>b</sup> 4 1–3 (n. 30–1 eKr.)	1QS V,1–3 (n. 100–75 eKr.)
<p><b>Viisauden opettajan ohje (<i>midraš</i>) lain miehistä,</b> jotka vapaaehtoisesti kääntyvät kaikesta pahasta ja pitäytyvät kaikessa, minkä hän on käsenyt.</p> <p>Heidän tulee erottautua vääryyden miesten seurakunnasta ja muodostaa yhdyskunta, jolla on yhteinen laki ja omaisuus. Olkoot he vastuussa</p> <p><b>yhteiselle neuvostolle (<i>rabbim</i>)<sup>19</sup></b></p> <p>kaikissa asioissa, jotka koskevat lakia ja omaisuutta.</p>	<p><b>Tämä on sääntö yhdyskunnan jäsenille,</b> jotka vapaaehtoisesti kääntyvät kaikesta pahasta ja pitäytyvät kaikessa, minkä Hän on käsenyt <i>tahtonsa mukaan</i>.</p> <p>Heidän tulee erottautua vääryyden miesten seurakunnasta ja muodostaa yhdyskunta, jolla on yhteinen laki ja omaisuus. Olkoot he vastuussa<sup>20</sup></p> <p><i>Sadokin pojille, papeille, jotka pitävät liiton voimassa,</i><sup>ja21</sup> <b>yhdyskunnan miesten enemmistölle (<i>rov</i>), jotka pitäytyvät liitossa.</b></p> <p><i>Heidän sanansa mukaan tulee tehdä päätökset</i> kaikissa asioissa, jotka koskevat lakia, omaisuutta ja oikeutta.</p>

Kumpi on varhaisempi tekstimuoto, lyhyempi vai pitempi? Mitä merkitystä sillä on teoksen taustayhteisön ymmärtämiselle, kumpaa pidämme varhaisempana? Otetaan esimerkiksi yllä oleva maininta *Sadokin pojista*, joka sisältyy ensimmäisen luolan käsikirjoitukseen (1QS) mutta joka puuttuu neljännen luolan versioista. Jos 1QS on varhaisempi, kuten Alexander esittää, voidaan ajatella, että viittaukset Sadokin poikiin on poistettu siinä vaiheessa kun pappien keskeinen asema on heikentynyt. Jos taas neljännen luolan käsikirjoitukset kuvaavat yhteisön varhaisempaa muotoa, kuten Metso ajattelee, maininnat Sadokin pojista on lisätty tekstiin myöhemmin, ja syynä voi olla yhteisön muuttuminen hierarkisemmaksi; papillisten johtajien auktoriteetti vaati pönkitystä. Karkeasti ottaen Alexanderin mallissa liike muuttuu hierarkkisesta johtajuudesta ”demokraattisempaan” suuntaan, kun taas Metson mallissa liikutaan ”demokraattisesta” alkuvaiheesta tiukempaan kontrolliin.

Metson esittämä tekstihistoriamalli ei kuitenkaan sisällä oletusta tiukentuneesta kontrollista. Metso itse katsoo, että Sadokin poikien kaltaiset lisäykset eivät välttämättä kerro suoraan uskonnollisen yhteisön auktoriteettiongelmista tai -muutoksista, vaan ennemmin tarpeesta ylipäättään alleviivata yhteisön papillista itseymmärrystä ja vahvistaa sen jäsenten teologisia näkemyksiä ja sitoutumista yhteisöönsä.<sup>22</sup> Samaa asiaa ajavat monet Raamatun sitaatit, joita 1QS:n tekstimuotoon on lisätty (esim. 1QS V,17–18; VIII,14).

Asiasta ei vallitse tutkimuksessa konsensusta, vaan pikemmin näyttäisi siltä, että erilaisten tutkintamallien edustajat ovat ajautuneet erilleen. Enemmistö tutkijoista on kenties ollut samoilla linjoilla kuin Metso. Tämä malli tarjoaa luontevan selityksen 1QS:n lisäyksille, kun toisen

<sup>19</sup> Kirjaimellisesti *rabbim* merkitsee monia, mutta se on Yhdyskuntasäännössä käännetty ”yhteinen neuvosto”. Sana juontuu samasta juuresta kuin *rov*, paljous, enemmistö, täysivaltaiset jäsenet.

<sup>20</sup> Tai: Heidän (tulee tehdä päätöksensä) pappien---ja yhdyskunnan miesten enemmistön---päätösten mukaan.

<sup>21</sup> Ja-sana on toisen kirjurin lisäys rivin yläpuolelle.

<sup>22</sup> Metso 2002. Se, että varhaisempia muotoja kopioitiin myöhäänkin, on osoitus laajemmasta ilmiöstä: esimerkiksi Jeremian kirjasta tunnetaan lyhyempi ja pitempi versio Qumranin käsikirjoituksissa, Metso 2007, 17–18. Erilaiset tekstimuodot elivät rinnakkain.

näkemyksen edustajat eivät nähdäkseni ole tarjonneet perusteltua selitystä sille, miksi juuri tietyt lauseet ja fraasit olisi poistettu Yhdyskuntasäännön lyhyemmistä versioista.<sup>23</sup>

Kysymyksen voisi liittää laajempaan metodologiaan raamatuntutkimuksessa. Laajennetaanko tekstejä yleisemmin kuin lyhennetään? Hyvin usein raamatuntutkimuksessa on oletettu, että tekstit kasvavat kuin lumipallot: varhaisempaa perinnettä ei ole syytä poistaa, vaan sitä valaistaan, tulkitaan ja muutetaan lisäämällä uutta perinnettä mukaan. Nykykirjoittajalla on usein toimittamisesta aivan päinvastainen mielikuva: toimittaja poistaa turhia sanoja, korjaa virheitä ja koettaa saada tekstin fokuksen esiin, tarvittaessa lyhentämällä tekstiä. Jos tekstejä lyhennettiin antiikin aikana, pidettiinkö poistettua perinnettä vähäpätöisenä ja mitättömänä (tekstin fokusta häiritsevänä tai tarpeettomana) vai kertooko lyhentäminen jotain olennaista tekstien tuottaneiden yhteisöjen muutoksista? Kaikki mahdollisuudet ovat teoriassa avoimena, mutta tutkimuksessa on päästävä suurempaan tarkkuuteen ja läpinäkyvyyteen tehdyissä oletuksissa.

Yllä olevassa esimerkkitapauksessa käsikirjoitusten välillä on ehkä noin 25–75 vuotta: toimitustyö ei siis todennäköisesti ollut aikalaistoimittajan stilisointia vaan kokonaan toisen sukupolven työtä. Silti voidaan kysyä, onko meillä tarpeeksi tietoa kirjurien työskentelytavoista, eri tekstimuotojen käyttötavoista ja suullisen ja kirjallisen perinteen vuorovaikutuksesta, että emme sulje silmiämme erilaisilta mahdollisuuksilta. Meillä on konkreettista käsikirjoitusaineistoa tekstien toimittamisesta, mutta sitä ei voida täysin hyödyntää, jos emme tiedä millaisesta toimittamisesta evidenssi kertoo. Useat viimeaikaiset vastaukset tuntuvat menevän siihen suuntaan, että toimitustyötä ei tule nähdä vaihtoehtoisesti vain lyhentämisenä tai pidentämisenä, vaan usean erilaisen perinteen ja pyrkimyksen vuorovaikutuksena (tästä lisää alla).

## LIIKKEEN JATKUVUUS: DAMASKON KIRJAN JA YHDYSKUNTASÄÄNNÖN VÄLINEN SUHDE

Damaskon kirjan suomennoksen johdanto vuodelta 1997 kertoo hyvin tutkimuksessa pitkään vallalla olleen näkemyksen Damaskon kirjan suhteesta Yhdyskuntasääntöön: ”Yhdyskuntasäännön ja Damaskon kirjan väliset yhtäläisyydet ja erot voidaan selittää sillä, että Yhdyskuntasääntö on tarkoitettu nimenomaan Qumranissa asuvalle luostariyhdyskunnalle, kun taas Damaskon kirja oli tarkoitettu kaikkialla Palestiinan kaupungeissa ja kylissä asuville essealaisliikkeen jäsenille.”<sup>24</sup> Neljännen luolan käsikirjoitusten ja Qumranin raunioiden tutkimus sekä sosiaalitieteelliset mallit ovat kuitenkin tehneet tällaisen näkemyksen ongelmalliseksi.

Damaskon kirjaa on yleisesti pidetty Yhdyskuntasääntöä varhaisempana.<sup>25</sup> Sen edustama ryhmä olisi siten jonkinlainen ”äitiyhteisö” Yhdyskuntasäännön taustayhteisölle. Varhaisempi tutkimus piti Damaskon kirjaa kokonaisuudessaan varhaisempana: sen edustamasta yhteisöstä kehittyi myöhemmin Yhdyskuntasäännön kuvaama yhteisömuoto.<sup>26</sup> Uudempi tutkimus näkee enemmän nyansseja: Damaskon kirjan lait ja jotkut osat juontavat juurensa varhaisempaan oppineiden piiriin, ja näistä piireistä kehittyi liike, jonka muotoja edustavat yhdessä sekä Damaskon kirja että Yhdyskuntasääntö.

<sup>23</sup> Ks. keskustelu Deborah Dimantin (2006, 615–30) näkemyksestä, jonka mukaan 1QS olisi jonkinlainen mallikopio ja lyhyemmät 4Q-tekstiversiot yksityiskäyttöön tarkoitettuja, Jokiranta 2009b, 317–20.

<sup>24</sup> Riitta Granroth teoksessa Sollamo 1997, 51.

<sup>25</sup> Toisenlaisen teorian esittäjä on Regev 2007, jonka mukaan Yhdyskuntasääntö edustaa liikkeen demokraattisempaa muotoa ja ”Damaskon liitto” oli hierarkkisempi. Ks. myös Regev 2010, 431–49, ja nyt myös Steudel 2012.

<sup>26</sup> Tätä kritisoin väitöskirjassani, ks. Jokiranta 2013, 41–75.

Selvää on, että Damaskon kirja ja Yhdyskuntasääntö eivät sellaisinaan edusta puhtaasti kahta täysin erilaista tai eri-ikäistä uskonnollista yhteisöä. Tähän on mielestäni ainakin neljä syytä. Ensiksi, kumpikin teos sisältää varhaisempaa ainesta. Kuten edellä todettiin, Damaskon kirja sisältää etenkin laintulkintoja, jotka lienee peritty liikkeeseen tai joista ainakin osa on ollut yleistä kirjallista perinnettä riippumatta liikkeen olemassaolosta. Yhdyskuntasäännössä on myös ehdotettu olevan liikettä varhaisempaa perinnettä: tällainen olisi etenkin opetus kahdesta hengestä, jotka määräävät ihmiskunnan kohtaloa.<sup>27</sup> Toiseksi, vaikka teoksissa pääosin käytetään omasta sisäryhmästä ja johtajista omintakeisia nimityksiä,<sup>28</sup> myös yhteistä terminologiaa esiintyy, mikä antaa viitteitä monenlaisesta päällekkäisyydestä.<sup>29</sup> Kolmanneksi, neljännen luolan materiaali paljastaa, että myös Damaskon kirja sisältää paljon enemmän samantyyppistä aineistoa kuin Yhdyskuntasääntö, etenkin laajan rangaistussäädöstön (4QD<sup>a</sup> frag. 10–11 & par.).

Rangaistussäädöstö on usein tulkittu Yhdyskuntasäännössä osoitukseksi siitä, että jäsenet asuivat ja söivät yhdessä ja olivat riippuvaisia tiukasta kurinpidosta. Jos rangaistussäädöstöä sen sijaan tulkitaan sen oletuksen varassa, että Damaskon kirja edustaa laajempaa liikettä, jonka jäsenet asuivat eri paikoissa ja johon varmasti kuului myös perheitä, säännöt eivät kenties olekaan niin askeettisen, kontrolloivan ja eristyneen ryhmän luomus kuin aiemmin oletettiin.<sup>30</sup> Laajempi käytäntö kreikkalaisroomalaisessa maailmassa tarjoaa vertailukohdan. Yhdistyksillä oli yleisesti järjestyssääntöjä, ja myös rangaistuksia ja sakkoja sääntöjen rikkomisesta.<sup>31</sup> Yleisimmin säännöt koskivat nimenomaan yhteisiä kokouksia, niihin osallistumista ja niissä käyttäytymistä, ei kaikkea toimintaa ja käyttäytymistä. Siten Qumranin tekstienkin rangaistussäännöt saattavat ensi sijassa koskea yhteisiä kokoontumisia – riippumatta siitä, asuivatko jäsenet yhdessä vai ei. Merkillepantavaa on, että rangaistukset eivät juuri koske Mooseksen lain rikkomista, vaan ennemmin yhteisön auktoriteettien uhmaamista, sopimatonta käytöstä (etenkin puhetta) ja omaisuudesta valehtelemista. Jos yhteisissä kokouksissa etsittiin Jumalan tahtoa, jaettiin oikeutta, neuvottiin jäseniä ja tehtiin päätöksiä, rangaistukset toimivat myös eräänlaisina ”jääviyssääntöjen” takaajina: ne sulki kokouksen täysvaltaisesta jäsenyydestä määrääjäksi pois sen, joka ei ollut päätöksentekoa edellyttävän luottamuksen arvoinen, ja ylläpitivät siten yhteisön luottamusta kokouksen toimivuuteen ja kykyyn toimia Jumalan välikappaleena. Jäsenten ei katsottu toimivan vain omien taitojensa ja tietojensa pohjalta, vaan kaikessa vaikutti Jumalan antama henki ja viisaus – ilmoitus ja järjestys.

Se mikä saattaa erottaa Qumranin sääntötekstien tapaiset yhteisöt kreikkalaisroomalaisista yhdistyksistä, on Qumranin tekstien voimakas kiinnostus puhtauteen. Rangaistukset koskivat yhteisön kontrolloimasta puhtaudesta erottamista. Yleensä tällaisen rangaistuksen on mielletty merkitsevän erityisesti yhteisiltä aterioilta poissulkemista ja mahdollisesti myös yhteisestä päätöksenteosta poisjäämistä. Rangaistus on mahdollista tulkita myös taloudellisenä menetyksenä, eräänlaisena sakkona.

<sup>27</sup> Viimeaikaisesta kahden hengen opin tutkimuksesta, ks. Popović forthcoming.

<sup>28</sup> Damaskon kirjassa puhutaan etenkin *liitosta* (uudesta liitosta Damaskon maassa), *seurakunnasta*, *leireistä*, kun taas Yhdyskuntasäännössä puhutaan *liitosta* (erit. ikuisesta liitosta, Jumalan liitosta tai yhdyskunnan liitosta), *yhdyskunnasta* (*jahad*) ja sen *neuvostosta* ja *yhteisestä kokouksesta* (*rabbim*). Ainutlaatuinen johtajanimitys Damaskon kirjassa on *tuomarit* ja Yhdyskuntasäännössä puolestaan *esimies*.

<sup>29</sup> Esimerkiksi molemmissa keskeinen on liitto-terminologia ja molemmista tavataan *seurakunta* (*‘eda*), *yhteinen kokous* (*rabbim*), *viisauden opettaja* (*maskil*), *valvoja* (*mevaqer*), *neuvo/neuvosto* (*‘etsa*). Hempel 1998 on ehdottanut, että esimerkiksi *rabbim*-terminologia olisi Damaskon kirjassa Yhdyskuntasäännön vaikutuksen alaista toimitustyötä, mutta kaikkien yhtäläisyyksien ei voida osoittaa johtuvan tällaisesta toimittamisesta. *Rabbim*- ja *neuvosto*-nimitykset ovat Hempelin (2006, 389–401) mukaan alun perin erillisiä perinteitä, jotka on Yhdyskuntasäännössä yhdistetty. Ks. yhtäläisyyksistä myös Hempel 2010, 113–31.

<sup>30</sup> Tästä lisää, ks. Jokiranta 2007.

<sup>31</sup> Lähteistä, esim. Ascough, Harland et al. 2012.



On vielä neljäskin tärkeä seikka kun puhutaan Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön välisestä suhteesta. Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön edustamat ryhmät ovat paljon lähempänä toisiaan, kun tarkastellaan niiden ylläpitämää ja edellyttämää uskonnollisuutta. Yhteisessä artikkelissamme Cecilia Wassén ja minä osoitimme, että Damaskon kirjaa ei voi pitää juurikaan avoimemman ja väljemmän uskonnollisuuden edustajana suhteessa Yhdyskuntasäännön edustamaan ryhmään, vaikka näin on usein haluttu esittää.<sup>32</sup> Verrattaessa teoksia niiden poleemisuuden, normien poikkeavuuden ja eristyneisyshakuisuuden suhteen tulos on yllättävä: Damaskon kirjassa voidaan nähdä yhtä voimakkaita lahkoon piirteitä kuin Yhdyskuntasäännössä. Tällä perusteella onkin puhuttava yhteisestä liikkeestä, jota sekä Damaskon kirja että Yhdyskuntasääntö jossain määrin edustavat.

Vertailua hyödyttää sosiaalitieteellinen käsitteistö ja tutkimus. Kun usein Toisen temppelin juutalaisuuden ja varhaisen kristillisyyden tutkimuksessa on tukeuduttu malliin, jossa lahkoja erotellaan sen perusteella, millaisen ”vastauksen” ne tarjoavat maailmassa koettuun pahuuteen (Bryan Wilson), Qumranin tekstien tapauksessa tällainen malli ei auta sosiologisessa vertailussa. Qumranin teksteistä ja jopa yhden tekstin sisältä voidaan löytää useita erilaisia vastauksia pahan ongelmaan.<sup>33</sup> Malli ei siten auta näkemään, millainen lahko oli kyseessä. Lahkon aseman selvittäminen suhteessa ympäristöönsä vaatii dynaamista mallia, jossa otetaan huomioon uskomusten suunnan ohella myös se, miten liikkeen vaatimukset vaikuttivat jäseniinsä ja heidän paikkaansa aikansa yhteiskunnassa.

Tällainen on esimerkiksi Rodney Starkin ja William Sims Bainbridgen työstämä malli, jonka mukaan uskonnolliset liikkeet eivät niin yksinkertaisesti mukaudu yhteiskunnalliseen muutokseen kuin uskonnolliset instituutiot.<sup>34</sup> Qumranin liikkeen jännitetty ympäristöönsä voidaan kuvata kolmella ulottuvuudella. 1) Liikkeen *poleemisuus* suhteessa muihin ryhmiin tulee karkeimmillaan esiin (suhteellisen harvinaisessa) valo-pimeys -jaottelussa (ks. Hanna Vanosen artikkeli). Liikkeen ulkopuolella ei ole Jumalan ilmoitusta, ohjausta ja puhdistautumista synneistä. Vastakkainasettelu tulee esiin myös käytännöllisesti siten, että liikkeen jäseneksi liittyvä ei saanut paljastaa tietojaan ulkopuolisille. 2) Liikkeen *normien* on ajateltu *poikkeavan* voimakkaasti aikansa juutalaisuudesta,

<sup>32</sup> Wassen and Jokiranta 2007. Davies 2000 puhuu kunkin tekstin edustamasta juutalaisuuden uskomus- ja käytäntöjärjestelmästä – juutalaisuuksia on näin yhtä monta kuin tekstejä. Tämä lähestymistapa tuo jossain tapauksissa esiin merkittäviä eroja teosten välillä, mutta lopulta johtaa harhaan: juutalaisuuksista puhuminen luo turhaan mielikuvan useista uskonnoista tai täysimittaisista uskonnollisista järjestelmistä, joita kumpikaan teos ei mielestäni edusta, sillä teokset ovat erityyppisiä myös sisältönsä suhteen (Yhdyskuntasääntö sisältää paljon teologista puhetta yhteisön tarkoituksesta, viitteitä vuosittaisesta liiton uudistamisesta ja kosmisen ulottuvuuden kahden hengen opin muodossa; Damaskon kirja puolestaan keskittyy kuvaamaan yhteisön tarkoitusta Israelin historian viitekehyksessä ja kokoamaan tärkeitä lakeja ja niiden sovelluksia yhteen). Teokset eivät kuitenkaan jakaudu siististi kahteen luokkaan, kuten on todettu yllä, vaan niillä on myös suoria päällekkäisyyksiä. Vertailukohdaksi voidaan ottaa evankeliumitutkimus: usein puhutaan evankeliumitekstien taustayhteisöistä, mutta puhe erilaisista kristinuskosta loisi turhaan kuvan systemaattisista uskonnollisista järjestelmistä vasta muotoutuvassa olevassa kristinuskossa. Qumran-tutkimuksessa heijastuu laajempi keskustelu Toisen temppelin ajan juutalaisuuden malleista (puhutaanko ”juutalaisuuksista” vai ”yleisestä juutalaisuudesta”), joita valottaa ja vertailee esim. Hakola 2007.

<sup>33</sup> Toki voidaan argumentoida, että jokin vastaus (esimerkiksi introverttiin lahkolaisuuteen viittaava uskomus ”vastaus pahaan on liittyminen meihin ja muiden salainen torjuminen”) olisi vallitsevampi kuin jokin toinen (esimerkiksi utopistisen lahkoon tapainen ”vastaus pahaan on ideaalijärjestelmä pahan maailman sisällä” tai reformistinen ”vastaus pahaan on maailman uudistaminen vähitellen oikeita lakeja säätämällä”). Paremminkin nämä erilaiset vastaukset soveltuvat kuitenkin nähdäkseen liikkeen ideologian erittelemiseen kuin sen sosiologiseen paikantamiseen. On huomattava, että klassisessa uskontososiologiassa merkillepantavaa oli nimenomaan tietynlaisten uskonnollisten uskomusten vaikutus ihmisten arkipäivän käyttäytymiseen ja pyrkimykseen osoittautua tietyn ihanteen mukaisiksi. Siten eri mallit voivat vastata eri kysymyksiin lahkoon uskonnollisuudesta ja vaikutuksista käyttäytymismalleihin. Lahkomallien eroista ja sovellusmahdollisuuksista, ks. Jokiranta 2010, 200–31.

<sup>34</sup> Stark and Bainbridge 1985; Stark and Bainbridge 1987. Vaikka hyödynnän Starkin ja Bainbridgen jännitemallia, en tukeudu muutoin heidän uskontoteoriaansa ja rationaalisen valinnan teoriaan.

etenkin tiukempien puhtaussääntöjen, sapattisääntöjen, kalenterikysymyksen ja pappien aseman osalta. Liikkeen omat järjestyssäännöt – joita usein on korostettu omalaatuisen elämäntavan ilmentyminä – eivät ole tässä yhteydessä niin merkittäviä kuin liikkeen laintulkinnat, sillä lakia tulkittiin kaikissa ryhmittymissä ja siten se tarjoaa keskeisimmän vertailukohdan. Vertailu osoittaa, että liike oli tarkka ja tiukka – mutta toisaalta viimeaikaisessa tutkimuksessa on myös ehdotettu, että liikkeen laintulkinta olisi monilta osin perinteistä ja kirjaimellista, kun taas kasvava fariseusten ryhmittymä olisi aktiivisesti edustanut lieventävää ja uudistavaa pyrkimystä suhteessa lakiin.<sup>35</sup> 3) Liikkeen sosiaalinen *erottautuminen* ei välttämättä tarkoittanut yhteisasumista, vaan tapahtui monien mekanismien kautta. Liikkeen jäsenet eivät avioituneet, harrastaneet seksiä, eronneet, tehneet kauppvoja, työskennelleet tai olleet muuten normaalissa kanssakäymisessä ulkopuolisten kanssa ilman, että liikkeen normisto tai johtajat olisivat säädelleet ainakin jotakin seikkaa näistä elämän osa-alueista. Tämä johti todennäköisesti siihen, että liikkeen jäsenten oli turvallisempaa ja helpompaa olla toistensa kanssa tekemisissä kuin asettua riskeille alttiiksi ulkopuolisten kanssa. Näin myös yhdessä aterioiminen saatettiin järjestää puhtauden varmistamiseksi, sillä koko ruoan tuotantoprosessia tuli valvoa, ei vain riittänyt aterioida puhtain käsin. Emme kuitenkaan tiedä, kuinka usein jäsenet todella aterioivat yhdessä enkä näe merkkejä siitä, että tämäkään olisi johtanut mihinkään täydelliseen eristymiseen – päinvastoin: se että kanssakäymistä täytyi säädellä, antaa viitteitä siitä että suhteet ulkopuolisiin olivat arkipäivää.<sup>36</sup>

Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön vertailussa on aina muistettava se, että kirjallisten teosten muotoutuminen ei aina suoraan paljasta liikkeen historiaa ja muutoksia. Yhden teoksen kirjoittajat voivat saada vaikutteita jostakin toisesta teoksesta ilman, että he tunnustautuvat tuon toisen teoksen tuottaneen liikkeen jäseniksi. Kirjoittajat voivat käyttää samoja termejä eri merkityksissä.<sup>37</sup> Liike voi teoriassa muuttua paljonkin ilman, että muutos kaikilta osin heijastuu liikkeen tuottamiin teksteihin. Liike voi myös tuottaa erilaisia mutta osittain päällekkäisiä tekstejä, joita ei välttämättä pyritäkään yhdenmukaistamaan. Tämä viimeinen mahdollisuus on noussut keskiöön viimeaikaisessa tutkimuksessa.

## EI QUMRANIN YHTEISÖ, VAAN LAAJA USKONNOLLINEN JA YHTEISKUNNALLINEN LIIKE

Ajatus laajemmasta uskonnollisesta liikkeestä, jolla oli myös yhteiskunnallista merkittävyyttä tai vähintään merkittäviä liittymäkohtia aikansa ilmiöihin ja politiikkaan, ei ole täysin uusi, ainakaan jos kannatetaan essealaihypoteesia ja tarkastellaan Qumranin liikettä essealaisena liikkeenä. Tämä liikehän oli ainakin sen verran merkittävä, että se päätyi historioitsija Flavius Josefuksen teoksiin. Myös Damaskon kirjan perusteella liike on sijoitettu laajemmalle Juudean alueelle ja sen on nähty vaikuttaneen juudealaisten (ja mahdollisesti myös muualla asuvien) perheiden elämään.

Sen mikä tuoreemmassa tutkimuksessa on uutta, voisi kiteyttää Torleif Elgvinin artikkelin otsikkoon: *Jahad on enemmän kuin Qumran*.<sup>38</sup> Tässä keskustelussa on kyseenalaistettu se näkemys, jonka mukaan Yhdyskuntasäännön *jahad* (”yhdyskunta”) edustaisi selkeästi Qumranissa elänyttä yhteisöä, erotuksena liikkeen muista ryhmistä. Yksi syy muutokseen on varovaisuus sen suhteen, mitä arkeologian perusteella voidaan sanoa Qumrania asuttaneista ihmisistä. Jodi Magnessin esittämän hienoisen uudelleenajoituksen perusteella Qumrania ei alettu asuttaa vielä toisella vuosisadalla eKr.

<sup>35</sup> Noam 2009, 342–55.

<sup>36</sup> Ks. tarkemmat tekstikohdat Wassen and Jokiranta 2007, 205–45 ja tiivistelmä Jokiranta 2013, 63–69.

<sup>37</sup> Davies 2005 ja myös Metso 2008, 65–66 on puhunut varovaisuuden puolesta sen suhteen, missä määrin sääntöteksteistä luetaan suoraan liikkeen historiaa tai organisaatiokuvausta.

<sup>38</sup> Elgvin 2005.

vaan vasta noin 100–50 eKr.<sup>39</sup> Tällä perusteella Yhdyskuntasääntö on itse asiassa varhaisempi kuin Qumranin asutus, joten sen täytyy olla peräisin muulta kuin Qumranissa vaikuttaneelta yhteisöltä. Toinen syy on huomio, jonka mukaan ei ole ollenkaan selvää, mitä termillä *jahad* ilmaistaan. Se ei välttämättä ole organisatorinen nimi tai yhden yhteisön itsestään käyttämä nimitys, sillä Yhdyskuntasäännössä esiintyy muitakin vastaavia nimityksiä, ja joissain tapauksissa *jahad* esiintyy adverbina, merkityksessä ’yhdessä’.<sup>40</sup> Kolmas syy on havainto siitä, että Yhdyskuntasääntö itsekin näyttäisi viittaavan useissa paikoissa tapahtuvaan kokoontumiseen. Tätä havainnollistaa Yhdyskuntasäännön kuudennen palstan alku ja sen vertailukohdat.

Yhdyskuntasääntö 1QS VI,1b–8a	Vertailukohtia muissa sääntöteksteissä
Näitä (noudattaen) heidän tulee 2 vaeltaa asuinpaikoissaan, <sup>41</sup> kaikissa lähimmäistä koskeissa (säännöissä), jotka on löydetty. <sup>42</sup>	Vrt. 4QD <sup>a</sup> (4Q266) 11 18–21/4QD <sup>c</sup> (4Q270) 7 ii 12–15] <i>Kohdan mukaan säännöt ovat kaikille leireissä ja kaupungissa asuville, kaikille koettelemusten ja matkojen/kampanjoiden ajoille.</i>
Järjestyksessä alemman tulee olla kuuliainen ylemmälleen työhön ja omaisuuteen liittyvissä asioissa.	Vrt. CD XIV,3–6 [ <i>Kohdan mukaan leirien jäsenet istuvat ja puhuvat arvojärjestyksessä.</i> ]
Yhdessä ( <i>jahad</i> ) he aterioikoot (אכל), 3 yhdessä rukoilkoot (ברך) Jumalaa ja yhdessä neuvokoot (יעץ) (toinen toistaan).	[ei suoraa vertailukohtaa]
Siellä, missä on kymmenen miestä yhdyskunnan neuvostosta läsnä, ei saa puuttua pappia heidän joukostaan. 4 Heidän jokaisen tulee paikkansa mukaisesti istua hänen edessään, jotta heidän neuvoaan kysyttäisiin kaikissa asioissa.	Vrt. CD XIII,2b–3a: Kymmenen joukosta älköön puuttuko pappismiestä, joka on perehtynyt Mietiskelyn kirjaan. Hänen käskyään heidän kaikkien on toteltava.
Kun he valmistavat pöydän aterioidakseen 5 ja juodakseen viiniä, papin tulee ojentaa kätensä ensimmäisenä, jotta hän siunaisi (ברך) uutisleivän ja uuden viinin. Papin tulee ojentaa kätensä ensimmäisenä, 6 jotta hän siunaisi uutisleivän ja uuden viinin. <sup>43</sup>	Vrt. 1QSa II,17–22 [ <i>Kohdan mukaan papin tulee siunata uutisleipä ja uusi viini, ennen kuin Israelin messias ojentaa kätensä leipään ja jokainen siunaa leivän ja viinin vuorollaan. Sääntöä on noudatettava jokaisella aterialla, jolla on vähintään kymmenen miestä koolla.</i> ]; 4QD <sup>f</sup> (4Q271) 2 5 [ <i>Papillinen siunaus vaaditaan ennen kuin syödään puimatantereelta tai puutarhasta.</i> ]
Sieltä, missä kymmenen miestä on läsnä, ei saa puuttua miestä, joka tutkii (דרש) lakia päivin ja öin, 7 taukoamatta, yksi toisensa jälkeen.	Vrt. CD XIII,2b–3a (yllä) ja 1QS VIII,11–12 [ <i>Jälkimmäisen kohdan mukaan se, joka tutkii, ei saa salata löytämänsä.</i> ]
Yhteisen kokouksen tulee valvoa kolmasosa kaikista vuoden öistä lukeakseen (קרא) kirjaa, etsiäkseen (דרש) oikeutta ja 8 rukoillakseen (ברך) yhdessä.	[ei suoraa vertailukohtaa]

<sup>39</sup> Magness 2002.

<sup>40</sup> Vrt. Kooij 2011, joka on ehdottanut, että *jahad* olisi jonkinlainen kansalliseen neuvostoon verrattava termi.

<sup>41</sup> Termi מגור, *māgōr*, on harvinainen. Vrt. kohta 4QD<sup>a</sup> (4Q266) 6 iv 3, jossa מגורים näyttäisi merkitsevän ’muukalaisuuden maata’ erotuksena ’pyhästä maasta’, אדמת הקודש. Termin taustalla on juuri גור, joka merkitsee (väliaikaista) asumista, vierailemista tai vaeltamista.

<sup>42</sup> Metso kääntää loppuosan ”jokaisen, joka siellä kohtaa lähimmäisen”, ks. Sollamo 1997, 31. Vrt. verbi הנמצא kohdissa 1QS IX,13, 20 ja CD XV,10.

<sup>43</sup> Käsikirjoituksessa tämä lause on kahteen kertaan.

Puhuuko tämä Yhdyskuntasäännön kohta siis normaalista Yhdyskuntasäännön *jahad*-yhteisöstä vai jostakin muusta? Onko kohta todistusaineistoa sille, että Yhdyskuntasääntökin puhuu useista pienryhmistä – kuten Damaskon kirja puhuu *leireistä*? Metson mukaan kyseisessä Yhdyskuntasäännön kohdassa on kysymys liikkeen varhaisvaiheesta tai erilaisesta yhteisöstä kuin Yhdyskuntasäännön pääsääntöisesti edustama yhteisö.<sup>44</sup> Tekstikohta on irrallinen ja säilyi Yhdyskuntasäännössä, vaikka yhteisö oli muuttunut sellaiseksi, jossa myös asuttiin yhdessä ja joka oli laajempi ja hierarkkisempi kuin kymmenen jäsenen kokous.<sup>45</sup> Se että irrallinen tekstikohta säilytettiin Yhdyskuntasäännössä, selittyy Metson mukaan sillä, että sääntöteksti ei ylipäättään ollut tietyn yhteisön käsikirja vaan ennemmin kokoelma säännöistä eri aikoina. Metso pohtii myös sitä tulkintavaihtoehtoa, että kohta puhuisi matkustavista jäsenistä – näiden tuli toimia sääntöjen mukaan myös matkatessaan ja tavatessaan liikkeen muita jäseniä. Tämä ei kuitenkaan ole ongelmaton tulkinta, sillä rivin 3 mukaan kymmenen koolla olevaa miestä tuli *yhdyskunnan neuvostosta*, siis nimenomaan siitä joukosta, joka oletuksen mukaan asui ja eli yhdessä. Ei ole kovin todennäköistä, että säännöt koskisivat matkaavia jäseniä vain silloin kun heitä oli (vähintään) kymmenen matkalla ja he tapasivat muita essealaisliikkeen jäseniä.

Hempel on samoilla linjoilla Metson kanssa, mutta tekee vielä tarkempaa erittelyä tekstikohdasta. Hänen mukaansa yksinkertainen lausuma yhdessä syömisestä, rukoilemisesta ja neuvomisesta (1QS VI, 1b–3a) on laajentunut kahdella perinteellä: toisella, jossa korostettiin papin roolia ja aterioimista (1QS VI,3b–6a), ja toisella, jossa puhuttiin tutkimisen (etsimisen) tärkeydestä (1QS VI,6b–8a).<sup>46</sup>

John Collins kuitenkin uskoo tekstikohdan puhuvan olemassa olevasta tilanteesta.<sup>47</sup> Hänen mukaansa kohta osoittaa, että liike – myös Yhdyskuntasäännön kuvaama liike – koostui nimenomaan pienryhmistä, jotka kokoontuivat yhteen. *Jahad* on yhteisnimitys (”umbrella term”) liikkeelle, jossa oli monia pienryhmiä. Se oli yhdistys, jonka jäsenet asuivat useissa paikoissa.

Toisaalta Collins ehdottaa, että liikkeen sisällä olisi ollut erotettuna eliittiryhmä (täydellisen pyhät miehet), jota kuvataan etenkin Yhdyskuntasäännön palstalla 1QS VIII.<sup>48</sup> Tämä ryhmä ei olisi kuitenkaan eronnut *jahad*-liikkeestä, vaan oli sen huipentuma tai korkein päämäärä.<sup>49</sup> Metso on aiheellisesti vastustanut teoriaa eliittiyhteisöstä, sillä kohdassa käytetään jäsenistä kieltä, jota muuallakin käytetään (tavallisista) jäsenistä (nämä ovat nuhteettomia ja pyhiä). Collinsin teorialla on monia ansioita, mutta eliittiteoria ei ole vahvimalla pohjalla.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Metso 2008.

<sup>45</sup> Perusteita sen puolesta, että 1QS VI,1c–8a on erillinen kokonaisuus Yhdyskuntasäännössä, ks. Metso 2008, 68.

<sup>46</sup> Hempel 2003, 59–80.

<sup>47</sup> Collins 2009b, 65–69. Collinsin kirjan pääideat löytyvät myös tiiviisti artikkelista Collins 2009a, 351–69.

<sup>48</sup> Collins 2009b, 69–75.

<sup>49</sup> Tämä ryhmä olisi saattanut olla Qumranissa asunut ryhmä, mutta Collins haluaa myös pitää erillään Qumran-asutuskeskustelun ja keskustelun siitä, millainen kuva tekstien perusteella voidaan rekonstruoida, ks. Collins 2009a, 364.

<sup>50</sup> Metso 2008. Hempel 2009 on tässä keskustelussa ennen kaikkea tutkinut *tekstien* kehitystä, ottamatta aina kantaa yhteisöjen rakenteeseen ja muutoksiin. Hän kiinnittää kuitenkin huomiota tärkeään seikkaan: joillakin Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön jaksoilla on enemmän yhteistä keskenään kuin sen teoksen kanssa, jonka osia ne ovat. Tällainen kohta on esimerkiksi palstoilla 1QS VIII ja CD XX, joissa puhutaan täydellisen pyhistä miehistä. Hempelin mukaan on mahdollista, että sama toimittajaryhmä toimitti molempia teoksia. Mitä tällaiset toimittajat sitten yrittivät saada aikaan tai millaista muutosta heidän työnsä heijastelee? Kertooko toimitustyö lahkolaisuuden syntymisestä liikkeen sisällä (”me täytämme ihanteen pyhydestä, kaikki jäsenet eivät”) vai onko jälleen kysymys vain tavasta puhua jäsenistä – kontekstissa, jossa on kyse jäsenen mahdollisuuksista pysyä jäsenenä, jos tämä on epähuomiossa rikkonut jotain sääntöä? Nämä ovat tutkimuksessa vielä avoimia kysymyksiä.

Alison Schofield on vienyt keskustelun jälleen Yhdyskuntasäännön erilaisten käsikirjoitusten vertailun suuntaan (vrt. edellä). Hänen mukaansa Yhdyskuntasäännön lyhyemmät versiot sisältävät sekä lukutapoja, jotka vaikuttavat luolan yksi käsikirjoitusta (1QS) varhaisemmilta, että lukutapoja, jotka vaikuttavat 1QS:n versiota myöhäisemmiltä. Näin ollen ei pystyttäisikään osoittamaan sellaista kronologista kehityskulkua käsikirjoitusten välillä kuin Metso on esittänyt.<sup>51</sup> Schofield pyrkii samalla vastaamaan kysymykseen, miksi lyhyempiä käsikirjoituksia kopioitiin suhteellisen myöhään ilman suurempia muutoksia, vaikka oli olemassa laajempi ja päivitetympi versio 1QS. Schofield ehdottaa vastaukseksi toisenlaista mallia, jonka mukaan eri tekstimuodot eivät olleet suorassa vaikutussuhteessa toisiinsa nähden. Erot käsikirjoitusten välillä ovat selitettävissä niin, että jotkut perinteet omaksuttiin laajalti, kun taas toiset perinteet kehittyivät vapaammin ja eri aikoina eri paikoissa. Paikallisten yhteisöjen välillä oli eroja, mutta ne olivat aina jollakin tavalla vuorovaikutuksessa yhteiseen keskukseen, jossa syntyi vaikutusvaltaisin ja kulttuurisesti merkittävä perinne.

Schofieldin malli yhtäaikaista ”suurista ja pienistä traditioista” (tai yhteisestä keskuksesta ja periferiasta) tarjoaa kaiken kaikkiaan uusia välineitä puhua uskonnollisesta liikkeestä, joka oli sekä maantieteellisesti eri paikoissa että saattoi olla myös uskonnollisesti hieman erilainen eri aikoina ja/tai paikoissa. Schofieldin teoriasta ei ole vielä kuitenkaan esiintynyt paljon kriittistä keskustelua. Esimerkiksi hänen listansa lyhyempien 4QS-käsikirjoitusten lukutavoista, jotka hänen mukaansa edustavat *myöhäisempää* lukutapaa kuin 1QS (toisin kuin esimerkiksi Metso, jonka mukaan 4QS-lukutavat olivat useimmiten varhaisempia), ei suinkaan ole kaikilta osin ongelmaton. Kaikesta huolimatta teorialla on antinsa keskusteluun, jossa pyritään selittämään, miksi erilaisia käsikirjoituksia kopioitiin yhdenmukaistamatta niitä. Liikkeessä on voitu sallia suurempaa vaihtelua kuin on ajateltu.

Jokainen edellä mainittu tutkija on vienyt tutkimusta eteenpäin. Oman näkemykseni mukaan Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön väliset erot on liian suoraan tulkittu historiallisiksi tai sosiologisiksi eroiksi.<sup>52</sup> Kaiken kaikkiaan Yhdyskuntasääntöön on selkeästi koottu erilaista materiaalia yhteen. Siten 1QS:n kuudennen palstan tekstikohdan erillisuus ympäröivästä kontekstista ei vielä kumoa sitä mahdollisuutta, että myös *jahadiin* kuuluminen tarkoitti useimmiten pienissä ryhmissä kokoontumista. Suurempia kokoontumisia pidettiin kenties vuosittain.

Jos näkökulmaksi otetaan uskonnollinen liike, nähdään selkeämmin, minkälaista *liikehdintää* oli meneillään Qumranin liikkeen kaltaisissa ryhmissä ajanlaskun alussa. Nämä juutalaisen uskon harjoittajat näkivät tarpeelliseksi organisoitua uudella tavalla: muodostaa oman vaihtoehtoliikkeensä, jossa ihanteista tuli käytäntöjä ja uudet ajattelutavat pääsivät kehittymään. Yhteinen tutkiminen ja mahdollisesti ylistäminen ja ateriointi oli sellaisenaan muutosvoima. Hintana erottautumiselle oli se,

<sup>51</sup> Schofield 2009b; päätulokset esitelty myös artikkeleissa Schofield 2008; Schofield 2009a. Metson mallissa on otettu huomioon kaksi samanaikaista kehityslinjaa (4QS<sup>b,d</sup> ja 4QS<sup>e</sup>), jotka näkyvät 1QS:ssa – toisin sanoen Yhdyskuntasääntö 1QS ei ollut lopputulos yhdestä alkumuodosta, joka vain kasvoi, vaan eri perinteet yhdistyivät ja samalla jotain (esim. kalenteriteksti *Otot*) jätettiin pois.

<sup>52</sup> Yksi mahdollisuus termien eroille on tietysti se, että jokin osa liikkeestä oli erkaantunut muusta liikkeestä ja kehittynyt omaan suuntaansa, mutta itse en näe painavia syitä nähdä tällaista skismaattista kehitystä, ainakaan sääntötekstien perusteella. Liikkeessä on nähty skisma pešereiden perusteella, joissa Vanhurskauden opettajan vastustajana ei ole ainoastaan Paha pappi vaan myös Valheen mies. Myös Yhdyskuntasääntö puhuu vääryyden miesten seurakunnasta. Vaikka vastassa olisi ollut fariseusten kaltainen verkosto, on huomattava, että yksittäinen jäsen ei kohdannut erottautumisen tarvetta suhteessa kokonaiseen ryhmään tai sen johtohahmoihin vaan myös arkipäivän tilanteissa suhteessa ulkopuolisiin.

ettei kuka tahansa todennäköisesti päässyt jäseneksi. Ajan myötä liike koki väistämättä haasteita siinä, miten saada uusia jäseniä ja motivoida vanhoja pysymään liikkeessä ja panostamaan siihen.<sup>53</sup>

Sääntötekstien tulkintaviitekehys on tärkeä. Metson tavoin en pidä näitä tekstejä käsikirjoina vaan ennemmin muistiarkistoina keskeisistä käytännöistä ja siten liikkeen johtohahmojen ja jäsenten sivistämisen välineinä. Tähän tulee lisätä se, että keskeistä sääntöteksteissä on *kokoontuminen ja neuvonanto*, siis *aktiviteetit* ja sen säateleminen kuka saa osallistua niihin ja millä tavalla, ei niinkään organisaatioelimet tai yhteisasuminen ja sen säätely. Paras tulkintakonteksti voi löytyä kreikkalaisroomalaisista yhdistyksistä, joihin edellä viitattiin. Erottautumisen korostus on Yhdyskuntasäännössä Damaskon kirja jonkin verran näkyvämpää, mutta sitä ei ole tarpeen tulkita eristymiseksi: kaikki erottautumiseen viittaavat kehotukset puhuvat pitäytymisestä oikeisiin laintulkintoihin. Tätä tarkoitusta palvelivat myös ne kehotukset, joissa jäseniä kiellettiin sekaantumasta vääryyden miesten omaisuuteen tai paljastamasta näille tietoja. Jäsenet perustivat verkoston ja yhteispoolin, jonka perusteella saatiin riittävä taloudellinen suoja ja riippumattomuus, mutta se ei välttämättä ollut luostarielämän kaltaista yhteiselämää.

## YHTEENVETO

Keskustelu Qumranin liikkeen luonteesta on jatkunut koko Qumran-tutkimuksen historian ajan. Alkuvaiheen tutkimuksessa koetettiin ottaa selvää, mistä Qumranin teksteissä oli kysymys. Kaikkia tekstejä luettiin yhdessä, harmonisoiden, ja pidettiin Yhdyskuntasäännössä kuvatun *jahadin* teksteinä. Ensimmäiset löydettyt ja parhaiten säilyneet luolan 1 tekstit määrittivät muiden lukemista.

Toisessa vaiheessa, kun sääntötekstejä alettiin analysoida tarkemmin, Damaskon kirja ja Yhdyskuntasääntö näyttäytyivät kahden *erilaisen* yhteisön teksteinä: Yhdyskuntasääntö Qumranissa asuneen yhteisön sääntönä ja Damaskon kirja muualla asuneiden essealaisten tekstinä.

Kolmannessa vaiheessa luotiin teorioita, miten kumpikin sääntöteksti oli muotoutunut. Tämä tutkimus sai varsinaisesti tuulta purjeisiinsa ja materiaalista evidenssiä neljännen luolan aineistosta: sekä Yhdyskuntasäännöstä että Damaskon kirjasta on säilynyt kymmenkunta kopiota. Kopioiden erojen vertailu on herättänyt uusia kysymyksiä sekä *tekstien* suhteesta ja mahdollisesta yhteisestä historiasta että uskonnollisen *liikkeen* luonteesta ja historiasta. Kyseisillä sääntöteksteillä on neljännen luolan aineiston valossa paljon yhteistä toistensa kanssa. Toisaalta erotkin näyttäytyvät uudella tavalla: Damaskon kirja on laaja lakiteksti, jossa on alussa teologinen johdanto ja jossa laintulkintoihin kietoutuu liikkeen omia sääntöjä ilman että näiden välillä tehtäisiin suurta eroa. Yhdyskuntasääntö puolestaan ei sisällä lainkaan perinteistä laintulkintaa vaan liikkeen sääntöjä, ihanteita ja hymnejä – ja osassa kopioita paljon suppeammassa muodossa kuin laajimmassa versiossa (1QS). Etenkin Yhdyskuntasäännön kopioiden erot ovat aiheuttaneet keskustelua: miksi (mahdollisesti varhaisempaa tekstimuotoa edustavia) lyhyempiä käsikirjoituksia kopioitiin myöhäänkin, vaikka laajempi käsikirjoitus oli olemassa? Tutkijoiden vastaukset paljastavat metodologisia eroja: toisten mielestä lyhyet käsikirjoitukset ovat lyhennelmiä mallikappaleesta, toisten mielestä sääntötekstit ylipäättään ovat vain historiallisia asiakirjoja, joiden varhaisemmatkin versiot nähtiin säilyttämisen arvoisiksi sellaisinaan, ja lopulta joidenkin mielestä kaikki käsikirjoitukset edustavat paikallisia muunnelmia.

Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön voidaan joka tapauksessa nähdä olevan peräisin *samasta uskonnollisesta ja yhteiskunnallisesta liikkeestä*, jonka jäsenet asuivat monissa paikoissa ja kokoontuivat säännöllisesti yhteen löytääkseen jumalallisen tahdon ja suunnitelman ja toteuttaakseen

<sup>53</sup> Yksi tällainen motivoituneisuus on näkyvissä pešereissä, joissa muisto Vanhurskauden opettajan hahmosta esitetään ryhmän ideaalihakemona, vainottuna mutta etuoikeutettuna suhteessa Jumalan antamaan tietoon.

lain ohjeet. Kumpaakaan tekstiä ei voi liittää yhteen yksittäiseen yhteisöön eikä sijoittaa Qumranille. Miten sitten nimittää tätä liikettä? Itse olen käyttänyt nimitystä *Qumranin liike* (ei: Qumranin yhteisö, joka usein mielletään Qumranissa asuneeksi ryhmäksi), sillä uskontososioologisessa mielessä kyseessä oli liike, joka pyrki saamaan aikaan muutosta ympäristössään. Se sääтели jäsentensä elämää ja uskoi tekevänsä jumalallisen suunnitelman toteutumisen mahdolliseksi. Nimitys ei ole ongelmaton, sillä joka tapauksessa siinä on paikannimi Qumran eikä tämä paikka välttämättä näytellyt suurtakaan osaa liikkeen elämässä – tästä tosin tutkijat ovat erimielisiä. Nimitys on mielestäni joka tapauksessa parempi kuin vaikkapa ”Kuolleenmeren tekstien liike”.

## KIRJALLISUUS

ALEXANDER, PHILIP S. AND GEZA VERMES

1998 *Qumran Cave 4 XIX: 4QSerekh Ha-Yahad*. Discoveries in the Judaean Desert 26. Oxford: Clarendon Press.

ASCOUGH, RICHARD S., PHILIP A. HARLAND, ET AL.

2012 *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Waco, TX Baylor University Press.

BAUMGARTEN, JOSEPH M.

1996 *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–4Q273)*. Discoveries in the Judaean Desert 18. Oxford: Clarendon Press.

COLLINS, JOHN J.

2009a ”Beyond the Qumran Community: Social Organization in the Dead Sea Scrolls”. *Dead Sea Discoveries* 16/3:351–69.

2009b *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

DAVIES, PHILIP R.

1983 *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'*. Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 25. Sheffield: JSOT Press.

2000 ”The Judaism(s) of the Damascus Document”. *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4–8 February, 1998*. Eds. Joseph M. Baumgarten, Esther G. Chazon and Avital Pinnick. Studies on the Texts of the Desert of Judah 34. Leiden: Brill, 27–43.

2005 ”Sects from Texts: On the Problems of Doing a Sociology of the Qumran Literature”. *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8–10 September*. Eds. J.G. Campbell, W. J. Lyons and L. K. Petersen. London: T&T Clark International, 69–82.

DIMANT, DEVORAH

2006 ”The Composite Character of the Qumran Sectarian Literature as an Indication of Its Date and Provenance”. *Revue de Qumran* 88/22:615–30.

DIMANT, DEVORAH WITH THE ASSISTANCE OF INGO KOTTSIEPER, EDS.

2012 *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History of Its Research*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 99. Leiden: Brill.

DUNDERBERG, ISMO JA ANTTI MARJANEN, TOIM.

2005 *Nag Hammadin kätketty viisaus: gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Helsinki: WSOY.

ELGVIN, TORLEIF

2005 ”The Yahad Is More Than Qumran”. *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Ed. Gabriele Boccaccini. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 273–79.

HAKOLA, RAIMO

2007 ”Social Identities and Group Phenomena in the Second Temple Period”. *Explaining Early Judaism and Christianity: Contributions from Cognitive and Social Science*. Eds. Petri

Luomanen, Ilkka Pyysiäinen and Risto Uro. *Biblical Interpretation Series 89*. Leiden: Brill, 259–76.

HEMPEL, CHARLOTTE

1998 *The Laws of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction*. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 29. Leiden: Brill.

2003 "Interpretative Authority in the Community Rule Tradition". *Dead Sea Discoveries* 10:59–80.

2006 "The Literary Development of the S Tradition – A New Paradigm". *Revue de Qumran* 87/22:389–401.

2009 "CD Manuscript B and the Rule of the Community—Reflections on a Literary Relationship". *Dead Sea Discoveries* 16/3:370–87.

2010 "Shared Traditions: Points of Contact between S and D". *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*. Eds. Sarianna Metso, Hindy Najman and Eileen Schuller. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 92. Leiden: Brill, 115–31.

JOKIRANTA, JUTTA

2007 "Social Identity in the Qumran Movement: The Case of the Penal Code". *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Eds. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen and Risto Uro. *Biblical Interpretation* 89. Leiden: Brill, 277–98.

2009b "An Experiment on *Idem* Identity in the Qumran Movement". *Dead Sea Discoveries* 16/3:309–29.

2010 "Sociological Approaches to Qumran Sectarianism". *Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Eds. Timothy H. Lim and John J. Collins. Oxford: Oxford University Press, 200–31.

2013 *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement*. *Studies in the Texts of the Desert of Judah* 105. Leiden: Brill.

JOKIRANTA, JUTTA, TOIM.

2009a *Aarre saviastoissa. Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja.

KOOIJ, ARIE VAN DER

2011 "The Yahad—What is in a Name?" *Dead Sea Discoveries* 18/2:109–28.

MAGNESS, JODI

2002 *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

METSO, SARIANNA

1997 *The Textual Development of the Qumran Community Rule*. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 21. Leiden: Brill.

2002 "Qumran Community Structure and Terminology as Theological Statement". *Revue de Qumran* 79:429–44.

2007 *The Serekh Texts*. Companion to the Qumran Scrolls 9. London: T&T Clark.

2008 "Whom Does the Term Yahad Identify?" Pages in *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen*. Eds. Florentino García Martínez and Mladen Popović. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 70. Leiden: Brill, 63–84.

NOAM, VERED

2009 "Stringency in Qumran: A Reassessment". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods* 40/3:342–55.

POPOVIĆ, MLADEN

forthcoming "Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The Two Spirits Treatise (1QS III, 13–IV, 26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls". *'And God Breathed into Man the Breath of Life' – Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2.7): The Development of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity, and Their Umwelts*. Eds. J.T.A.G.M. van Ruiten and G.H. van Kooten. *Themes in Biblical Narrative*. Leiden: Brill.

REGEV, EYAL



- 2007 *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective*. Religion and Society 45. Berlin: Walter de Gruyter.
- 2010 "Between Two Sects: Differentiating the Yahad and the Damascus Covenant". *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context*. Ed. Charlotte Hempel. Studies on the Texts of the Desert of Judah 90. Leiden: Brill, 431–49.
- SAUKKONEN, JUHANA.
- 2009 "Qumranin raunioiden arkeologiaa". *Aarre saviastoissa. Qumranin tekstit avautuvat*. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja, 157–72.
- SCHOFIELD, ALISON
- 2008 "Rereading S: A New Model of Textual Development in Light of the Cave 4 Serekh Copies". *Dead Sea Discoveries* 15/1:96–120.
- 2009a "Between Center and Periphery: The Yahad in Context". *Dead Sea Discoveries* 16/3:330–50.
- 2009b *From Qumran to the Yahad: A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 77. Leiden: Brill.
- SIVERTSEV, ALEXEI M.
- 2005 *Households, Sects, and the Origins of Rabbinic Judaism*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 102. Leiden: Brill.
- SOLLAMO, RAIJA, TOIM.
- 1991 *Kuolleen meren kirjakääröt: Qumranin tekstit suomeksi*. Helsinki: Yliopistopaino.
- 1997 *Qumranin kirjasto. Valikoima teoksia*. Helsinki: Helsinki University Press.
- STARK, RODNEY AND WILLIAM SIMS BAINBRIDGE
- 1985 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- 1987 *A Theory of Religion*. Toronto Studies in Religion. New York: Peter Lang.
- STEUDEL, ANNETTE
- 2012 "The Damascus Document (D) as a Rewriting of the Community Rule (S)". *Revue de Qumran* 25/4:605–20.
- WASSEN, CECILIA AND JUTTA JOKIRANTA
- 2007 "Groups in Tension: Sectarianism in the Damascus Document and the Community Rule". *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances*. Ed. David J. Chalcraft. London: Equinox, 205–45.
- WEISSENBERG, HANNE VON
- 2009 *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 82. Leiden: Brill.